









ISSN 0719-3092

Rev. nuestrAmérica, 2023, n.º 22, publicación continua, e8267444
Publicado en HTML, PDF y XML. Todos los formatos en https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/e8267444
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.8267444

Recibido: 2 de julio de 2023
Aceptado: 18 de agosto de 2023
Publicado: 21 de agosto de 2023

Interculturalidad y emancipación en perspectiva crítica

Interculturalidade e emancipação em uma perspectiva crítica

Interculturality and Emancipation in a Critical Perspective

María Luz Mejias Herrera
Doctora en Ciencias Filosóficas
Docente del Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Central Marta Abreu de Las Villas
Santa Clara, Cuba
marialuzmejias65@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5926-6530

César Miguel Salinas Ramos
Maestro en Filosofía
Doctorando en Ciencias Sociales
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, RS, Brasil
Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Santa Clara, Cuba (estancia académica)
cesarsalinasramos@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6304-1924

Resumen: El presente articulo busca confrontar las nociones críticas de emancipación de origen occidental con las surgidas en Latinoamérica, para caminar hacia un análisis de la interculturalidad. Buscamos comprender el dialogo entre culturas como un método emancipatorio de las condiciones de opresión, exclusión y explotación que han vivido las diversas tradiciones y pueblos de Latinoamérica. El método usado se relaciona con una revisión de textos académicos calificados. El presenta documento contiene 6 apartados: 1. Introducción 2. Emancipación; 3. Hacia un pensamiento heterodoxo y propuestas desde el Sur; 4. Referentes históricos-filosóficos de la Filosofía intercultural en América Latina; 5. Teoría y Praxis en la interculturalidad; y 6. Desafíos de la interculturalidad en la contemporaneidad.

Palabras clave: interculturalidad; emancipación; diálogo.

Resumo: Este artigo busca confrontar as noções críticas de emancipação de origem ocidental com aquelas que surgiram na América Latina, para avançar para uma análise da interculturalidade. Buscamos entender o diálogo entre as culturas como método emancipatório das condições de opressão, exclusão e exploração que as diversas tradições e povos da América Latina vivenciaram. O método utilizado refere-se a uma revisão de textos acadêmicos avaliados. O presente documento contém 6 seções: 1. Introdução 2. Emancipação; 3. Para um pensamento e propostas heterodoxas do Sul; 4. Referentes histórico-filosóficos da Filosofia intercultural na América Latina; 5. Teoria e Prática na interculturalidade; e 6. Desafios da interculturalidade na contemporaneidade.

Palavras-chave: interculturalidade; emancipação; diálogo.



Abstract: This article seeks to confront the critical notions of emancipation of Western origin with those that emerged in Latin America, to move towards an analysis of interculturality. We seek to understand the dialogue between cultures as an emancipatory method from the conditions of oppression, exclusion and exploitation that the various traditions and Latin American villages have experienced. The method used relates to a review of graded academic texts. The present document contains 6 sections: 1. Introduction; 2. Emancipation; 3. Towards a heterodox thought and proposals from the South; 4. Historical-philosophical referents of intercultural Philosophy in Latin America; 5. Theory and Praxis in interculturality; and 6. Challenges of interculturality in contemporary times.

Keywords: interculturality; emancipation; dialogue.

*El presente trabajo se realizó con el apoyo de la Coordinación Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamiento 001.

Introducción

Desde mediados del siglo XX comienzan a tomar relevancia en Latinoamérica varias tendencias político-filosóficas que asumen una posición crítica contra la dominación y la dependencia, al tiempo que proclaman desde diferentes aristas, la liberación de los pueblos latinoamericanos (Beorlegui 2010). La teoría de la dependencia, la Teología de la Liberación y la Filosofía de la Liberación, fueron esencialmente tendencias de pensamiento que sentaron las bases de un pensamiento crítico, liberador, que se erigen como referentes teóricos e históricos de la Filosofía intercultural.

Existe un momento relevante en la perspectiva de la historiografía de la filosofía y ciencias sociales en el continente latinoamericano, referido al debate intelectual sostenido entre el pensador peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y el mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), momento que marcó el inicio de la profesionalización del pensamiento latinoamericano, al tiempo que propicio el cuestionamiento en torno a la originalidad y la autenticidad de la misma. El cuestionamiento sobre si es posible construir en estas tierras un pensamiento filosófico original incluye además la articulación de una perspectiva crítica de pensamiento que va incorporando categorías que guardan relación con las problemáticas más acuciantes de las sociedades latinoamericanas: la emancipación, la marginalidad, las dicotomías centro/periferia, civilización/barbarie, oprimido/opresor, eurocentrismo, utopía, entre las esenciales.

Con estas categorías, el pensamiento filosófico - social latinoamericano comenzó a desarrollar perspectivas que permitieron asumir posicionamientos políticos desde la reflexión filosófica - social, enfocados principalmente hacia una praxis emancipadora (Salinas y Núñez 2013). Las propuestas contrahegemónicas y el sentido emancipador de estas reflexiones van articulando toda una tendencia que se denominaría, con el transcurso del tiempo, «pensamiento crítico». Sin embargo, la complejidad del tema se acrecienta ya que estas herramientas teóricas deben potenciar un conocimiento social y un análisis dialéctico de la sociedad, como premisas de la transformación social. Una mirada reflexiva sobre lo que debe erigirse como pensamiento crítico la ofrece Lucien Goldmann (1913-1970), el pensamiento «*es siempre el intento por hallar un sentido de la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una praxis que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos* (…) *gracias al espíritu crítico*» (Goldmann 1975, 38).

Por su parte, Yamandú Acosta asevera que «*cuando hablamos de Pensamiento Crítico nos referimos al que elabora, constituye, fundamenta y aporta a las transformaciones de la realidad con sentido emancipatorio*» (Acosta et al. 2011, 13). Esclarecer los puntos anteriores implica situar rupturas con formas dogmáticas, para denominar como críticas a las diferentes tendencias de pensamiento que ejercen el análisis cuestionador a un problema históricamente situado, para crear conocimientos nuevos proyectados hacia la emancipación real de Latinoamérica.

La emancipación en su sentido amplio y proyectada hacia las problemáticas sociales, precisa de sujetos que produzcan un conocimiento social para interactuar en el contexto de la praxis, porque, definitivamente, las proclamas emancipatorias y liberadoras no podrán llevarse a cabo dentro de los marcos de sociedades alienadas.

La metodología del presente artículo consiste en una revisión bibliográfica de textos clásicos y producciones académicas calificadas. El presenta texto contiene seis apartados: 1. Introducción; 2. Emancipación; 3. Hacia un pensamiento heterodoxo y propuestas desde el Sur; 4. Referentes históricos-filosóficos de la Filosofía intercultural en América Latina; 5. Teoría y Praxis en la interculturalidad; y 6. Desafíos de la interculturalidad en la contemporaneidad.

Emancipación

Etimológicamente, «*emancipación, del latín emancipo, significa poner fuera de tutela, dar independencia, obtener independencia, liberarse de la tutela, liberación*» (Ngoenha 2014, 151). De igual forma, Ferrater Mora (1912-1991) lo considera sinónimo de liberación, «*más comúnmente utilizado entre las culturas latinas, mientras que la emancipación sería de uso común en las culturas germánica y anglosajona: Emancipación*» (Ferrater Mora 1979, 476). Su origen se «*remonta al derecho romano y se refiere al momento en que el hijo abandona la patria potestad, adquiriendo capacidad jurídica y autonomía para gobernar su propio negocio*» (Cieri 2015, 36).

La emancipación, «*que originalmente designaba solo en el derecho romano el proceso legal de liberación del mancipium, evolucionó desde la Ilustración europea para convertirse en un concepto humanista*» (Stallmach 1980, 475). Immanuel Kant (1794-1804) vincula la emancipación como el pensamiento ilustrado,

> (…) el estado de minoría de edad se auto inculpa cuando su causa no es la falta de comprensión, sino la falta de decisión y de coraje para utilizar la comprensión sin la guía de otros. La iluminación es la salida de los hombres de su inocente minoría de edad. (Adorno 2013, 77)

La emancipación como liberación, autarquía del individuo en el sentido romano y como uso del pensamiento ilustrado según el iluminismo, amplió su uso para la comprensión de los procesos de manumisión de los seres humanos esclavizados. «*Un aspecto esencial del concepto moderno de emancipación es la autoliberación del hombre simplemente apelando a su condición humana, incluso contra poderes que restringen la voluntad de libertad e igualdad*» (Stallmach 1980, 476).

La concepción modernocontemporánea de emancipación aparece con el humanismo del Renacimiento (s. XVI-XVII) y con la Revolución Francesa (1789). El humanismo como parte de la ideología burguesa en construcción, se destaca en la lucha «*contra el feudalismo y las concepciones teológicas de la Edad Media. (...) [Y] en defensa del derecho del hombre al placer y la satisfacción de sus necesidades terrenales*» (Iudin 2009, 223). Con el humanismo, la emancipación adquiere un significado que abarca no solo las relaciones jurídicas, sino también las políticas, culturales y sociales.

La Revolución Francesa, con la promoción de la igualdad, libertad y fraternidad, promovió la emancipación a través de la construcción de la República, «*significaba abandonar la dependencia, adquirir autonomía y transformar las relaciones entre seres humanos en relaciones no entre pater et filius, sino entre fratres, entre hermanos*» (Cieri 2015, 39). En un sentido moderno emancipación social «*designa el proceso ideológico e histórico de liberación de las comunidades políticas o grupos sociales de la dependencia, tutela y dominación en los ámbitos económico, social y cultural*» (Cattani 2009, 175).

Max Weber (1864-1920) concibe el desarrollo de la racionalidad moderna como un mecanismo para garantizar la libertad y la autonomía del individuo en medio de una forma heterónoma e irracional de conducir la existencia tradicional o premoderna. Según Weber, todo comportamiento humano es

acción social «*cuando y en la medida en que los actores le atribuyen un significado subjetivo.* (…) *Cuando en este tipo de acción y en su desarrollo, el significado intencional del actor se refiere al comportamiento de los demás*» (Kalberg 2013, 245). Definiendo cuatro tipos de acción social: «*Racional de acuerdo a un fin (zweckrational), racional de acuerdo a valores (wertracional), y tradicional (traditional) o afectiva (afectoll)*» (Weber 2001, 12-13;20-21).

En este contexto, Weber identifica tres formas de dominación, «*1) Racional: basada en la creencia en la legalidad* (...)*; 2) Tradicional: basada en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones* (...)*; o 3) Carismáticos: que descansan en la devoción extraordinaria a la santidad, el heroísmo*» (Lambruschini 2020, 247). Así, la humanidad habría alcanzado su emancipación de manera paradójica, mediante la acción social racional de acuerdo a fines y bajo la tutela de la dominación racional del Estado moderno y su organización burocrática.

De forma diferente, Karl Marx (1818-1883), En *Sobre la cuestión judía* (1843), define dos tipos de emancipación, la política que «*es la de la burguesía (parcial), de la explotación del hombre por el hombre, de la sociedad de clases*» (Souza e Domingues 2012, 69). Y la emancipación humana que «*es la del proletariado (universal), de superar la explotación del hombre por el hombre, es decir, aquella que elimina la sociedad de clases*» (Souza y Domingues 2012, 69). A diferencia de la teoría de Weber, basada en la agencia, la autonomía y la libertad del individuo, Marx concibe que «*no es la conciencia de los hombres la que determina su ser; al contrario, su ser social es lo que determina su conciencia*» (Marx 1975, 9). El ser social se constituye históricamente y en relación dialéctica y materialista entre los miembros de la comunidad (relaciones sociales de producción) y entre la comunidad y la naturaleza (fuerza productiva).

El mercado capitalista de libre competencia se relaciona con la administración clasista del capital, por parte de la burguesía. Clase que dispone de los medios de producción, tecnología, del aparataje estatal y del derecho; y del otro lado, los obreros que disponen exclusivamente su fuerza de trabajo. La propiedad privada es la relación o proceso de apropiación del trabajo o explotación de la clase obrera por parte de los capitalistas. Marx a diferencia de Weber entiende que la inserción de los trabajadores «*en la comunidad política no ataca sus problemas fundamentales, ya que pueden ser ciudadanos sin dejar de ser trabajadores (asalariados), pero no pueden ser plenamente libres sin dejar de ser trabajadores(asalariados)*» (Tonet 2010, 27). Para Marx,

> (…) la superación de la propiedad privada y, por tanto, la emancipación total de todas las cualidades y significados humanos (...) es el retorno a la esencia humana. Marx sostiene que el comunismo acabaría con el trabajo alienado, en la medida en que reconciliaría al hombre con su esencia. (Handfas 2006, 52)

La alienación reduce al sujeto a una mera herramienta de producción dinamizada según las exigencias del mercado capitalista. El capitalismo se sustenta en una «*concepción del conocimiento como una relación entre ciertos sujetos y objetos que Kant no consiguió decisivamente superar*» (Benjamin 2019, 23). Y por otro, «*una relación apenas superada hipotéticamente, entre el conocimiento y la experiencia con la conciencia humana empírica*» (Benjamin 2019, 23). La miseria material es también pobreza de la experiencia en un mundo matematizado y racionalizado cuantitativamente por el mercado, y un orden político caracterizado por una ciudadanía atomizada por la soberanía de los Estados modernos.

George Lukács (1885-1971) considera la emancipación como un proceso de recuperación de la totalidad social fragmentada por la industria y el mercado capitalista, mediante una dialéctica entre producción y consumo social, usando la capacidad humana del proletariado para influir en la historia, como sujeto y objeto al mismo tiempo. Dinamizar dicha tendencia entre causa y efecto mediante la conciencia y voluntad colectiva, es la *praxis*.

> El materialismo histórico es la doctrina de las condiciones de liberación del proletariado. (…) La unidad de teoría y práctica no es más que la otra cara de la situación social y del proletariado; desde el punto de vista del proletariado, autoconocimiento y conocimiento de la totalidad; el proletariado es sujeto y objeto de su propio conocimiento. (Lukács 1923, 54)

Hacia un pensamiento heterodoxo y propuestas desde el Sur

José Carlos Mariátegui (1894-1930) entiende el materialismo histórico y dialéctico como método que prioriza la praxis, «*filosofía [que] santifica los valores de la práctica*» (Mariátegui 2008, 104) o la transformación como acto de justicia. El Feminismo andino, considerando que las relaciones orgánicas «*se construyen sobre dos ejes: el territorial y el organizativo, se establece, a la experiencia o praxis*» (Ramos 2022, 49) como forma de «*legitimación en el marco de antagonismos políticos y no como algo dado, como una realidad prediscursiva, sino como un proceso en el que se crean subjetividades políticas*» (Fernández 2013, 157).

Antonio Gramsci (1891-1937) contribuye de manera decisiva al estudio de la superestructura, donde se distinguen dos grandes estratos: «*la sociedad civil que engloba el conjunto de organismos comúnmente llamados privados y la sociedad política o Estado*» (Gramsci 1967, 30). A la élite le «*corresponderá la función hegemónica que ejerce como grupo dominante sobre toda la sociedad y al poder de mando directo que se manifiesta en el Estado*» (Gramsci, 1967, 30). Se entiende que de esta manera la clase dominante impone su concepción de mundo sobre otras distintas, lo cual se materializa en leyes, en la organización jurídica de la sociedad, especialmente en la gestión directa del Estado. Precisamente todas las clases sociales que no participan de la hegemonía son clases subordinadas.

La emancipación de las clases oprimidas pasa por la capacidad de «*autoorganización, autoeducación y autonomía de las masas, desarrollando su espíritu creativo popular*» (Roio 2018, 77). Gramsci considera que la dinámica de transformación social no solo se dinamiza desde el ámbito económico-político, sino también desde la dimensión cultural y artística, desde la cual se promueven y materializan procesos emancipatorios. Gramsci promueve la constitución de un bloque histórico, que es la creación de un sistema antihegemónico de las clases subalternas (integración de diferentes actores y sus identidades, no solo como trabajadores) para proponer alternativas a las crisis ideológicas, políticas y económicas del orden establecido. Disputa que en Latinoamérica acontece en lo que Raquel Gutiérrez llama el campo de lo popular, «*el encuentro en las periferias urbanas entre campesinos, indígenas, [negros] y sectores populares urbanos, en un proceso complejo de inclusión, exclusión, blanqueamiento y resistencia*» (Ramos 2022, 49).

La importancia de la cultura en las disputas emancipatorias se expresa en el concepto de industria cultural de Theodor Adorno (1969-1903) y Max Horkheimer (1895-1973) que explica la construcción subjetiva de los individuos a través de la sociabilidad pedagógicamente difundida a través de los medios de comunicación capitalistas. Adorno propone la búsqueda de un hombre emancipado, «*a través de la concienciación y, de esta manera, en la disolución de estos mecanismos de represión y estas formaciones reactivas que deforman en las personas su aptitud para la experiencia*» (Adorno 2013, 68). Las experiencias teóricas y prácticas están limitadas por el horizonte de lo posible, por el ejercicio del poder de los aparatos ideológicos y constitucionales existentes en lo formal y en la cultura en general.

De manera diferente, Ernest Bloch (1880-1959) posee una «*consideración antropológica del hombre como un 'ser utópico', como expresión de una realidad aún no completa y que se trata de transformar*» (Bloch 2004, 13). Los mitos, las ensoñaciones, los cuentos populares y la religión son fuentes de energía y potencial utópico. En cierto sentido, «*la utopía no se reduce a un tipo ideal de aspiraciones políticas, sociales, religiosas o económicas de la sociedad, sino a una función, como una*

forma de conocer la realidad» (Bloch 2004, 15). De ahí su afinidad con el marxismo, entendido como una «*utopía concreta, la forma de entender la utopía que la liberó del mero sueño quimérico y la convirtió en un instrumento transformador*» (Bloch 2004, 15). Bloch propone la dialéctica entre la utopía, el anuncio de un mundo por venir y la lucha por su construcción.

En este sentido, el mesianismo de Walter Benjamin (1892-1940) vincula el judaísmo con el materialismo histórico, mientras el milenarismo de José Carlos Mariátegui relaciona la religiosidad andina popular con el marxismo. La propuesta apocalíptica de Benjamin nos propone la emancipación, redención o reparación de las tradiciones oprimidas y olvidadas a lo largo de la historia por el ejercicio imperial de los vencedores. Su filosofía se basa en la *Cabalá*[1], específicamente en el *Tikkun*[2], la redención de los oprimidos como renovación desde lo primogénito de la humanidad. Esta *restitutio amnium* en la tradición cristiana se refiere a la *apocastasis*[3]. En términos seculares, se refiere al rescate de tradiciones revolucionarias derrotadas en el pasado.

En el caso de la filosofía andina encontramos el tiempo del *Pachacutik*, «*un cataclismo cósmico (kutiy/kutiña significa: 'regresar', 'volver'). El universo (pacha) 'vuelve' a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad ' es otro ciclo cósmico*» (Estermann 2006, 202). Siguiendo a Mariátegui este reordenamiento cósmico, encuentra sus fuentes revolucionarias en la redención de los indios, campesinos, obreros y oprimidos por el orden colonial–capitalista. La alternativa es «*la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación*» (Mariátegui 2005, 67). Instituciones milenarias como la «minga», basadas en la redistribución y la reciprocidad, son ejemplo de la comunión religiosa y política de la comunidad y el cosmos. Principios que sustentan la propiedad de la tierra por parte de comunidad y campesinos; además de una ecología milenaria.

El feminismo comunitario propone, de forma similar que el feminismo chicano que explica Gloria Anzaldúa (2016) reinterpretar la genealogía de la espiritualidad indígena en profundidad, «*resignificar lo comunitario o que la comunidad reconozca la autonomía y promueva relaciones de horizontalidad y reciprocidad entre sus miembros o entre los géneros*» (Torres 2018, 254). Propone «*rastrear o redescubrir una genealogía compleja y creativa desde las transformaciones impulsadas por las mujeres en comunidad, aquí y ahora*» (Ramos 2022, 55).

> En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (Cabnal 2010, 23).

Referentes históricos-filosóficos de la Filosofía intercultural en América Latina

Las tendencias más representativas dan testimonio de que la Filosofía en América Latina comenzó propiamente con el mal llamado *Descubrimiento*, en 1492, con la llegada de la cultura europea y específicamente, con la llegada de hombres teoréticos provenientes de Occidente (Davis 1979). Según esta visión, no existe diferencia entre la Filosofía y pensamiento social en Europa y en América Latina, porque en esta última, la Filosofía pasó del viejo mundo al nuevo mundo, ocurriendo un trasplante de las ideas de Occidente a tierras latinoamericanas. Al ser la Filosofía y el pensamiento social parte de esa cultura, reproducía también el modelo cultural europeo (Fornet-Betancourt 2001).

---

[1] Conjunto de tradiciones místicas judías, de carácter esotérico, que buscan una comprensión teosófica de Dios y una interpretación simbólica y numérica de la realidad. (Sensagent 2021)

[2] Tikún olam en hebreo significa "reparar el mundo". En *Cabalá*, (...) el Universo que conocemos está literalmente quebrado y necesita reparación. (Sensagent 2021)

[3] Apocatástasis, (del gr. apokatástasis, "restitución a su condición original"). Un día en que todas las criaturas participarán de la gracia y de la salvación, en particular los diablos y las almas desviadas. (Enciclopedia de la Religión Católica 2021)

Es recurrente apreciar perspectivas historiográficas que dividen la evolución filosófica de los países latinoamericanos en etapas que corresponden a períodos históricos de recepción de las corrientes europeas. El abordaje de la problemática desde este ángulo no percibe diferencias teóricas sustanciales con el pensamiento europeo. Se concibe como un trasplante artificial que la sitúa justo en el contexto superpuesto que origina la expansión cultural europea (Fornet-Betancourt 2009).

Lo apuntado anteriormente permite explicar por qué la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas surgen desvinculadas completamente de las tradiciones de las culturas originarias, ignorando el grado de racionalidad y la cosmovisión de ellas, polemizando con esas expresiones de pensamiento indígena, debido a que en la visión eurocéntrica, estas culturas no habían logrado conformar totalmente la reflexión filosófica de forma rigurosa, lo que se convertiría en un problema histórico en el transcurso de los años: la no inclusión de estas culturas en la periodización del pensamiento latinoamericano (Fornet-Betancourt 2009).

En el propio devenir de las ideas filosóficas latinoamericanas, es perceptible la omisión de la pluralidad y los valores cognitivos presentes en las tradiciones indígenas desde la propia llegada de los conquistadores. En gran medida, esto contribuyó al escaso tratamiento de la problemática cultural, cuestión que comenzó a tomar un enfoque moderado en la segunda mitad del siglo XIX, en relación con la renovación filosófica del continente y la articulación del movimiento indigenista, con sus proclamas de justicia social.

Dichos acontecimientos dieron apertura a un momento de concientización filosófica-social, en la medida en que estas reflexiones retomaron las exigencias contextuales para configurar presupuestos teóricos que respondieran a los problemas y desafíos del continente. El resultado positivo que trajo este fenómeno fue definitorio para el posterior desarrollo del pensamiento y la Filosofía, pues permitió el acercamiento entre esta y la cultura. De gran importancia en esta perspectiva fue el proyecto de recuperación de las ideas filosóficas con el objetivo de elaborar una filosofía de la historia de los pueblos latinoamericanos (Zea 2019).

Como consecuencia de lo anterior, comienzan a suscitarse la diferenciación sustancial de la tradición filosófica latinoamericana respecto a la europea, poniendo el centro de atención en una perspectiva de liberación. En este sentido se comienza a buscar las fuentes propias del pensamiento y la Filosofía, así como la comprensión de sí misma como expresión propia de un pensamiento consciente de su condición periférica y de sus tradiciones. En este momento, enmarcado entre 1970-1980, tuvo lugar en la reflexión filosófica-social, el tratamiento de la diferenciación entre el pensamiento latinoamericano y el europeo, como diferenciación contextual (Fornet-Betancourt 2007).

Al tomar conciencia de su contexto, de sus desafíos y problemáticas fundamentales, la Filosofía y las ciencias sociales se redefinen como pensar contextual y específicamente, reafirman su condición periférica, descubriendo que el pensamiento europeo piensa desde la perspectiva de centro mundial construida por el colonialismo.

A pesar de los intentos de contextualización, el pensamiento latinoamericano no se desliga completamente del europeo y continúa mirando intensamente a Europa. Esto, contribuyó a su deficitaria relación con la cultura latinoamericana, en el sentido de que no logra alcanzar la percepción de su diversidad cultural, relacionándose solamente con una parte representativa de esa cultura. Para explicar el desarrollo cultural latinoamericano, acude al arraigo de la cultura mestiza para intentar hacer justicia a la complejidad cultural del continente. En realidad, como bien apunta Fornet-Betancourt, «*este supuesto es falso porque si bien existe la cultura mestiza latinoamericana, esta no representa toda la cultura que existe en América Latina*» (Fornet-Betancourt 2007, 31). Siguiendo la lógica expositiva del autor, junto a esa América Latina mestiza, están muchas otras Américas, indígenas, afro, existiendo mayor pluralidad cultural con las tradiciones kuna, guaraní, mapuche. Por consiguiente, la filosofía latinoamericana no debe identificarse solamente con esa cultura mestiza porque no estaría estableciendo verdaderamente un diálogo y reconocimiento intercultural ni reconociendo la diversidad cultural misma.

En este estadio del desarrollo de la filosofía y de las ciencias sociales latinoamericanas, como necesidad de establecer un reconocimiento de la diversidad cultural, de dialogar entre ellas, de insertar el tema de la cultura dentro del contexto de la reflexión, se percibe el impacto de la interculturalidad y su impronta. Es un desafío para la búsqueda de nuevos métodos que permitan la apertura del reconocimiento y el debido tratamiento de esa diversidad cultural.

Teoría y Praxis en la interculturalidad

La interculturalidad presenta la relación entre teoría y praxis como elementos de un discurso filosófico-sociológico cuya textura es correlativamente teórico-práctico, en función de que la Filosofía pueda contribuir a la comprensión de la realidad contextual (Fornet-Betancourt, 2009). Sus presupuestos iniciales se presentan con la finalidad de «hacer filosofía para el mundo», partiendo de la diversidad real, temporal, cognitiva cultural o religiosa.

Con este reclamo de raigambre contextual, la interculturalidad se opone a lo que se denomina el «empobrecimiento del mundo» originado en la perspectiva contemporánea por la globalización neoliberal, por el poder hegemónico del capitalismo, que acentúa las deformaciones estructurales, sobre todo de los países latinoamericanos, acrecentando las desigualdades sociales. La filosofía intercultural entiende la afirmación de la contextualidad más bien en el sentido de la recuperación de la significación de los diferentes parajes del mundo como condición indispensable para trazar una nueva topografía del mundo.

En tanto que filosofía que hace del diálogo intercultural un lugar filosófico privilegiado en el que deben repensarse los contenidos y disciplinas filosóficas, incluida la filosofía de la cultura-sociología, la filosofía intercultural desarrolla una relación específica con las culturas porque las considera como universos en interacción. La interculturalidad trabaja un concepto de cultura que la ubica más allá del multiculturalismo; el desafío no se encuentra entonces en organizar la coexistencia cultural en la pluralidad o gestionar relaciones de exterioridad entre las diferentes culturas, sino en desarrollar entre ellas una cultura de prácticas interactivas que califiquen la existencia como práctica y convivencia intercultural (Rodrigo-Alsina 2012).

La relación intercultural que propone esta perspectiva intenta aprovechar la cualificación de la diversidad cultural como espacio abierto de interacción para promover en el diálogo, los momentos de correlación entre las culturas (Cano Barrios, Ricardo Barreto y Del Pozo Serrano 2016). A la Interculturalidad no solo le interesa tomar consciencia de las exigencias del contexto, sino también la comprensión y reflexión crítica de la situación económico - social y política en que se desenvuelve dicho diálogo.

Sin estas dimensiones, la interculturalidad no logra erigirse como saber contextual, sin la aprehensión de las complejidades del contexto, sin el reconocimiento de las causas que originan la problematicidad en las relaciones inter e intra-culturales, donde las relaciones de poder se posicionan como los ejes fundamentales que deben asumirse como objeto de análisis. El camino del pensamiento contextual, de sus avatares, implica reflexionar, en qué medida ese diálogo interactivo que propone entre las culturas puede despuntar como diálogo emancipatorio, porque, sin lugar a dudas, la emancipación cultural, el reconocimiento de la diversidad, presupone también la crítica al *statu quo*, así como las formulaciones que expliquen cómo el diálogo intercultural contribuye a través de sus propuestas, a la superación de las deformaciones y mecanismos de dominación que entre otras cosas, invisibilizan la pluralidad, las identidades, entorpecen el diálogo y la comunicación entre las tradiciones.

Una Filosofía que aspire a constituirse como «filosofía del presente» a través de la toma de consciencia del presente histórico, tiene que ser, lógicamente, una filosofía contextual que redefina lo que realmente tiene un peso esencial en un contexto socio-histórico determinado, para elevarse al rango de pensamiento crítico.

Al considerar a la interculturalidad como «filosofía del presente», la interculturalidad ha realizado una crítica a la globalización neoliberal, sobre todo a su concepción de la historia (Fornet-Betancourt 2010), que la somete a la idea de un tiempo lineal que se desarrolla exclusivamente de acuerdo a la lógica del «progreso». En un mundo intercultural, la historia abandona la lógica del tiempo programado por el mercado mundial, transformándose en un horizonte de acción donde convergen diferentes experiencias y expectativas temporales. En este sentido, el enfoque intercultural postula una pluralización temporal de la categoría de la historia y, por tanto, incluye también el diálogo entre las diferentes experiencias de tiempo en las culturas de la humanidad.

La atribución de la interculturalidad como «filosofía del presente», que entiende su situación histórica actual como una contribución a la transformación de la sociedad mundial a partir de la diversidad cultural, preconiza una perspectiva de cambio centrada en lo cultural como instrumento de la transformación que se necesita. Sin embargo, la visión de Filosofía y ciencias humanas en general como «compromiso» se ausenta en esta propuesta, teniendo en cuenta que toda transformación cultural que se proyecte tiene que pasar ineludiblemente por cambios estructurales, sociales, políticos y de poder, sobre todas las cosas. Esto indica el reconocimiento de una variedad de culturas minoritarias y subalternas frente a una cultura dominante occidentalista.

Las culturas indígenas siguen siendo discriminadas e inferiorizadas en la praxis y por el discurso oficial. De hecho, el concepto de interculturalidad emerge desde el reconocimiento de los movimientos indígenas. Gracias a estos movimientos, se pone en evidencia la necesidad de reconocer las diferencias con base en las identidades, fundamentadas en el diálogo. Aunque se ha logrado el empuje de cambios institucionales a nivel nacional e internacional (Salinas y Núñez 2013), el concepto de interculturalidad está permanentemente en el debate actual porque los sistemas de poder y las necesidades de crecimiento y desarrollo de las sociedades neoliberales han vinculado lo intercultural a los diseños globales de poder del capital y el mercado, logrando la incorporación del término a los discursos y estrategias políticas neoliberales (Walsh 2010).

Más allá del reconocimiento de la diversidad, la interculturalidad funcional, esa que se expresa en normativas institucionales, intenta incluir a los excluidos a una sociedad globalizada regida por los intereses y mecanismos del mercado. Desde esta perspectiva, el diálogo intercultural puede catalogarse como una distopía, que no cuestiona las relaciones de poder y dominio capitalista.

Desafíos de la interculturalidad en la contemporaneidad

La expresión «mundo contemporáneo» en el ámbito de la filosofía intercultural, se refiere al orden y al estado de cosas presente en la realidad y la vida de la humanidad de hoy (Zuchel y Samour 2018). En esa contemporaneidad, es imprescindible, de acuerdo a los presupuestos de la interculturalidad, eliminar las desigualdades y la pobreza, como regla de vida e ideal social, para lograr la convivencia armónica de todos.

Este presupuesto «social-político», enfatizado recientemente por una de las figuras más representativas de la interculturalidad, Raúl Fornet-Betancourt, tiene un alto impacto en la configuración del ideal de las formas de vida, en los criterios de reconocimiento social, en las posibilidades de influencia en la política, en la esfera pública en general y en la estructuración y jerarquización de la convivencia humana. La adhesión de lo diverso a la civilización hegemónica es el mayor desafío que se le presenta a lo intercultural, porque la conformación de esa hegemonía va estrechamente ligada a la opresión de la pluralidad y, por consiguiente, con la negación de la comunicación y convivencia intercultural.

Desde la visión «contemporánea del mundo» de hoy y desde los marcos de la «filosofía del presente», la filosofía intercultural se posiciona como compromiso y acción en el mundo de hoy (Fornet-Betancourt, 2009). A partir de aquí se pronuncia a favor de la liberación de la opresión epistémica de la diversidad y pluralidad que impide potenciar la convivencia intercultural. También sitúa la prioridad

de su accionar en el acompañamiento de las culturas en su lucha por la recuperación de sus propios ritmos de vida, en sus tiempos y espacios propios.

La tarea del compromiso con las luchas que tienen lugar en el escenario de las sociedades latinoamericanas es la de propiciar libertad para realizar el proceso de civilización, restituyendo los lugares para fomentar esa diversidad. La acción, por tanto, se resume y concretiza al diálogo intercultural, no solo para regular y gestionar la coexistencia, sino para reconocer las diferencias y comunicar formas de vida.

Ahora bien, ¿podrá la interculturalidad trabajar en función de la convivencia humana, del reconocimiento de la diversidad y las diferencias en un escenario socio-político marcado por los desarraigos para incluir a las minorías en los proyectos civilizatorios? ¿Podrá el diálogo resolver los problemas de fondo que se han acumulado en las problemáticas históricas manteniendo intacto el orden hegemónico existente?

Existe una cuestión de vital importancia referido a las tensiones que se observan entre la interculturalidad y la dinámica de las relaciones sociales. Como asevera Fidel Tubino, existe una perspectiva crítica en la interculturalidad en tanto puede significar un proyecto ético-político (Tubino 2005). Para este autor el hecho de que existan asimetrías sociales y una marcada discriminación cultural, es un impedimento para la autenticidad del diálogo intercultural. El comienzo no puede ser el diálogo, sino los cuestionamientos acerca de las condiciones existentes para potenciar dicho diálogo, es decir, el diálogo debe llevarse a efecto inicialmente en lo económico, político, social, que son la base del andamiaje cultural.

La función crítica de la filosofía intercultural se logra si se fundamenta en una propuesta ética y política que replantee la construcción de sociedades democráticas que articulen la igualdad y el reconocimiento de la diversidad cultural y de su diferenciación (Ferrão Candau 2010). Solo así desde la interculturalidad se transitará de una utopía abstracta a un proyecto social viable, como oferta de sentido ético - político de democracia inclusiva y de transformación social.

Referencias

Acosta, Yamandú, Alfredo Falero, Alicia Rodriguez, Isabel Sans y Gerardo Sarachu. 2011. *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina.* Montevideo: Ediciones Trilce.

Adorno, Theodor. 2013. *Educação e Emancipação.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Benjamin, Walter. 2019. *Sobre un programa de la filosofía por venir.* Tradução: Helano Ribeiro. São Paulo: 7 Letras.

Beorlegui, Carlos. 2010. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad.* Deusto: Iberlibro.

Bloch, Ernst. 2004. *El principio esperanza.* Madrid: Trotta.

Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario.* España: ACSUR-Las Segovias.

Cano Barrios, John Cano, Ricardo Barreto y Francisco Del Pozo Serrano. 2016. «Competencia intercultural de estudiantado de educación superior: Un estudio en la Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia)». *Encuentros* 14, n.º 2: 159-174.

Cattani, Antonio David. 2009. «Emancipação Social». En *Dicionário Internacional da Outra Economia*, por Antonio David Cattani, Jean-Louis Laville, Luiz Inácio Gaiger y Edro Hespanha, 175-180. Rio de Janeiro: Edições Almedina.

Cieri, Alejandro Andreassi. 2015. *Emancipación: breve recorrido.* Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona (uab).

Davis, Harold Eugene. 1979. *La Historia de las Ideas en Latinoamerica.* México: UNAM.

Enciclopedia de la Religión Católica. *Filosofía en español.* Consulta 25 de enero de 2021. http://www.filosofia.org/enc/erc/t1c0795.htm

Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Segunda edición. Edição: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT). La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Fernández, Marta Cabezas. 2013. *Feminismo, mujeres indígenas y descolonización en América Latina: La política parlamentaria de los derechos de las mujeres.* Madrid: Tesis doctoral inédita leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico.

Ferrão Candau, Vera Maria. 2010. «Educación intercultural en América Latina: distintas concepciones y tensiones actuales». *Estudios pedagógicos* 36, n.º 2: 333-342.

Ferrater Mora, José. 1979. *Diccionario de Filosofía.* Madrid: Alianza.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2010. *La Filosofía Intercultural y la Dinámica del Reconocimiento.* Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2007. «La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana». *Solar* 3, n.º 3: 23-40.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2009. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural.* Mainz: Mainz.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. *Transformación del marxismo en América Latina.* México: UANL.

Freud, Sigmund. 1991. *Obras completas.* Vol. 23, em *Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])*, por Sigmund Freud, 1-132. Buenos Aires: Amorrortu.

Goldmann, Lucien. 1975. *El marxismo y las ciencias humanas.* Buenos Aires: Amorrortu.

Gramsci, Antonio. 1967. *La formación de los Intelecturales.* México: Editorial Grijalbo, S.A.

Handfas, Anita. 2006. *Uma leitura crítica das pesquisas sobre as mudanças nas condições.* Niterói: UFF/RJ.

Iudin, Rosental. 2009. *Diccionario Filosófico.* Lima: Universidad Nacional de Educación.

Kalberg, Stephen. 2013. «La sociología weberiana de las emociones: un análisis preliminar». *Sociológica* 28, n.º 78: 243-60.

Lambruschini, Patricia. 2020. «Max Weber: la vida buena en la modernidad desencantada». *Pilquen* 23, n.º 4: 105-16.

Löwy, Michael. 2005. «Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 10, n.º 28: 48-59. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2696/2696

Lukács, Georg. 1923. *Historia y Conciencia de Clase*. Edição: Teresa Blanco. La Habana: Editora de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.

Mariátegui, José Carlos. 2005. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: Orbis Ventures S.A.

Mariátegui, José Carlos. *Defensa del Marxismo.* 2008. Santiago: Centro Estudios "Miguel Enríquez.

Marx, Karl. 1975. *Contribución a la critica de la economía política.* La Haban: Editorial de Ciencias Sociales.

Moore Torres, Catherine. 2018. «Feminismos del Sur, abriendo horizontes, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios». *Estudios Políticos*, n.º 53: 237-59. ISSN 2462-8433. http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11

Ngoenha, Severino Elias. 2014. «Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa». En *Dicionário crítico das*, organizado por Livio Sansone y Cláudio Alves Furtado, 151-64. Salvador: UFBA.

Quelopana, Gustavo. 2011. *Búsquedas actuales de la filosofía andina.* Lima: Instituto de Investigación para la Paz, Cultura e Integración de América Latina.

Ramos, César Miguel Salinas. 2022. «José Carlos Mariátegui, el materialismo histórico - dialéctico del Sumak Kawsay: entre la religión y el mito». *História da Historiografia* 15, n.º 28: 253-282. https://doi.org/10.15848/hh.v15i38.1868

Ramos, César Miguel Salinas. 2022. «Feminismos Comunitarios de Ecuador y Bolivia: Genealogías Políticas y Epistemologías». *Letra Magna* 18, n.º 31: 39-60. https://doi.org/10.47734/lm.v18i31.2130

Rodrigo-Alsina, Miquel. 2012. *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.

Roio, Marcos del. 2018. *Gramsci e a emancipação do subalterno.* São Paulo: Revolucion Social y Politica.

Salinas, Sonia Comboni e José Manuel Juárez Núñez. 2013. «Las interculturalidad-es, identidad-es y el diálogo de saberes». *Reencuentro*, n.º 66: 10-23. ISSN 2448-6647. https://reencuentro.xoc.uam.mx/index.php/reencuentro/article/view/821

Sensagent, Diccionario. *Diccionario Sensagent.* 25 de 01 de 2021. http://diccionario.sensagent.com/tikun%20olam/es-es/.

Souza, Osmar Martins de, e Analéia Domingues. 2012. «Emancipação política e humana em Marx: alguns apontamentos». *Revista Eletrônica Arma da Crítica*, n.º 4: 67-81. ISSN 1984-4735. http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/23145

Stallmach, Josef. 1980. *Emancipacion: Realidad y Utopia.* Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Tonet, Ivo. 2010. *A propósito de "Glosas Críticas"*. São Paulo: Expressão Popular.

Tubino, Fidel. 2005. «La interculturalidad crítica como proyecto ético-político». Ponencia presentada en el *Encuentro continental de educadores agustinos*, realizado entre los días 24 y 28 de enero en la ciudad de Lima. https://acortar.link/039oIU

Walsh, Catherine. 2010. «Interculturalidad crítica y educación intercultural». En *Construyendo interculturalidad crítica*, por Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, 167-81. La Paz: Instituto

Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. https://aulaintercultural.org/?ddownload=11113

Weber, Max. 2001. *Wirtschaft und Gesellschaft.* Vol. 58. Berlin: Digitale Bibliotek.

Zea, Leopoldo. 2019. *Filosofía de la historia americana.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Zuchel, Lorena y Héctor Samour. 2018. «Para una interculturalidad critica. Reflexiones desde Raúl Fornet Betancourt e Ignacio Ellacuría». *Hybris* 9, n.º especial: 75-98. ISSN 0718-8382. https://doi.org/10.5281/zenodo.1320376